

Zum historischen Verhältnis von Lebensphilosophie und Soziologie und das Programm einer Lebenssoziologie

Seyfert, Robert

Veröffentlichungsversion / Published Version
Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Seyfert, R. (2008). Zum historischen Verhältnis von Lebensphilosophie und Soziologie und das Programm einer Lebenssoziologie. In K.-S. Rehberg (Hrsg.), *Die Natur der Gesellschaft: Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006. Teilbd. 1 u. 2* (S. 4684-4694). Frankfurt am Main: Campus Verl.
<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-154660>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Zum historischen Verhältnis von Lebensphilosophie und Soziologie und das Programm einer Lebenssoziologie

Robert Seyfert

»Bezaubern konnte nur etwas Unbestreitbares, das diesseits aller Ideologien, diesseits von Gott und Staat, von Natur und Geschichte zu fassen war, aus dem vielleicht die Ideologien aufsteigen, von dem sie aber ebenso gewiß wieder verschlungen werden: das Leben.« (Plessner 1975: 4)

In den letzten Jahren lässt sich in den Sozialwissenschaften ein zunehmendes Auftauchen von lebensphilosophisch bzw. lebenssoziologischen Denkfiguren konstatieren. Das von Michael Hardt und Antonio Negri veröffentlichte Buch *Empire* bildet da sicher nur die populärste Version eines neo-vitalistischen Denkens. Hardt und Negri ersetzen in *Empire* den marxistischen Begriff der Arbeit durch den neo-vitalistischen Begriff des Lebens. Es geht nicht mehr, wie bei Karl Marx um die Befreiung der Arbeit selbst, sondern um die Befreiung des Lebens von den Zumutungen der Arbeit. Diese lebensphilosophische Rekonfiguration des marxistischen Projektes bewegt sich im Theoriehorizont von Michel Foucault sowie Gilles Deleuze und Félix Guattari. Ein solches Denken steht des Weiteren in der Tradition der Lebensphilosophie Friedrich Nietzsches, der Immanenztheorie Spinozas und der Kontinuumstheorie Leibniz', aber auch des Neovitalismus Henri Bergsons und Hans Drieschs.

Ausgehend von dieser Aktualität lebensphilosophischer und lebenssoziologischer Paradigmen, soll das historische Verhältnis von (1.) Lebensphilosophie und (2.) Allgemeiner Soziologie betrachtet werden, wobei das Konzept der Emergenz eine besonders wichtige Rolle spielt. Im Anschluss daran wird (3.) der Versuch einer allgemeinen Lebenssoziologie unternommen.

Lebensphilosophie und das Emergenztheorem

Eine der bedeutendsten Beiträge der Lebensphilosophie und des Vitalismus ist das Strukturmoment der Emergenz und Eigengesetzlichkeit, welches auch für die Soziologie disziplinbildend sein sollte. Der Begriff der Emergenz ist eine originäre

Erfindung der Lebensphilosophie, durch welche sie in Abgrenzungen zu anderen Wissenschaften des Lebens und der Natur, für eine eigengesetzliche Sphäre des Lebendigen argumentiert. Für die lebensphilosophische Theoriebildung ist Emergenz und Eigengesetzlichkeit nicht nur das entscheidende Prinzip für eine Unterscheidung Anorganisches – Organisches, sondern auch ein Strukturmoment für Formen innerhalb des Lebendigen: die lebendigen Formen werden wiederum als jeweils eigengesetzliche Sphären verstanden, die sich aus heterogenen Teilen bilden.

Der Ursprung der Emergenztheorie ist nicht so einfach zu bestimmen. Es lassen sich für dieses Theoriemoment ein geschichtlicher Zeitpunkt und drei nationale Ursprungslinien aufzeigen. Die nationalen Linien seien kurz erwähnt: Der geschichtliche Ursprung könnte zum einen in der Emergenztheorie des britischen Philosophen Samuel Alexander und des britischen Psychologen und Zoologen Conwy Lloyd Morgan zu finden sein. Gleichzeitig könnte man das Auftauchen des Emergenztheorems mit den französischen Positivisten Auguste Comte und Émile Durkheim verbinden, die die vitalistische Theorie des Physiologen Francois Xavier Bichat in eine Theorie des eigengesetzlichen Lebens transformierten. Darüber hinaus müsste in einem solchen Zusammenhang selbstverständlich auch der Lebensphilosoph Henri Bergson erwähnt werden. In einem dritten Strang böte sich nun ebenfalls, mit einer deutschen Theorietradition, das Umfeld der Leipziger Schule an, also vor allem die Gelehrten um und nach dem Biologen und Naturphilosophen Hans Driesch, und etwas abseitig die Lebensphilosophie und Lebenssoziologie Georg Simmels. Ich werde die nationalen Differenzen beiseite lassen und stattdessen darauf verweisen, dass alle diese Entwürfe in Disziplinen entstanden, die sich mehr oder weniger mit dem Vitalen beschäftigen: sei es der Zoologe Lloyd Morgan, der Physiologe Bichat oder der theoretische Biologe Driesch. Weiterhin fällt die zeitliche Koinzidenz des Wirkens aller dieser Denker auf, die in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts fällt – mit dem Jahr 1859 gleichsam als Geburtsstunde der Lebensphilosophie: dem Jahr in dem Charles Darwin sein Buch *Ursprung der Arten* veröffentlichte. Denn in diesem Jahr, 1859, wurden Émile Durkheim, Henri Bergson, Alexander Samuel, und ein Jahr früher Georg Simmel geboren. Etwas später, 1867, dann Hans Driesch. Das lebensphilosophische Denken, um das es hier gehen soll, bezieht sich auf den Begriff des Lebens, der in diesem zeitlichen Milieu entstehen wird.

Das Emergenztheorem in der Soziologie

Die Soziologie operiert mit den lebensphilosophischen Konzepten von Emergenz und Eigengesetzlichkeit, wenn sie eine Sphäre des Sozialen als emergent gegenüber

anderen Bereichen behauptet (so z.B. gegenüber der Sphäre des Psychologischen und des Biologischen). Ebenfalls lebensphilosophisch, entdeckt sie innerhalb der beobachteten Sphäre wiederum emergente und eigengesetzliche Formen, wie Institutionen oder Teilsysteme die mit einer eigenen Logik operieren. Im Folgenden werden die verschiedenen nationalen Ausprägungen der Emergenztheorien in England, Frankreich und Deutschland beiseite gelassen und stattdessen als konzeptionell lebensphilosophisch verstanden. An den späten Schriften von Georg Simmel kann man sehen, was als die lebensphilosophische Fundierung der Soziologie zu verstehen ist.

Das Emergenztheorem bei Georg Simmel

Mit Georg Simmel gibt es einen Philosophen und Soziologen, der nicht nur eine Lebensphilosophie, in Abgrenzung zu einer theoretischen Philosophie betrieben hat, sondern der von dort aus ebenfalls die Soziologie begründen konnte und heute als Klassiker der Soziologie gilt. Allgemein lässt sich für Simmel sagen, dass er eine Lebensphilosophie entwickelte, die in seinen späten Schriften, die heute oft nur als seine kulturkritischen gelesen werden, ebenfalls eine Theorie emergenter soziokultureller Formen aufweist. Dabei entwickelt Simmel eine paradoxe Lebensphilosophie in der das Leben einerseits als die Tendenz zur Transzendierung, also des Übersteigens existierender Ordnungen, andererseits aber als ein Prozess der Formung beschrieben wird, der eigengesetzlichen Prozessen folgt, die, wie Simmel es nennt, zu Selbstentfremdungsphänomenen führen. Denn einerseits wird Leben als ein kontinuierliches Werden, mithin als ein Prozess verstanden, der sich einer »begrenzenden Gestaltung« widersetzt – weshalb Simmel das Leben auch als »kontinuierlichen Prozess des Sichüber-sich-selbst-Erhebens« beschreibt (Simmel 1918: 16). Andererseits ist Leben doch nur als Form beschreibbar: »Mit diesem Widerspruch ist das Leben behaftet, dass es nur in Formen unterkommen kann und doch in Formen nicht unterkommen kann, eine jede also, die es gebildet hat, überlangt und zerbricht« (ebd.: 23).¹

Dieses Paradox enthält theoriekonzeptionell das Emergenztheorem bei Simmel. Die zwei sich widersprechenden Tendenzen (oder Prinzipien) des Lebens von *Transzendierung* und *Formung* übersetzen sich in ein »Mehr-Leben« und »Mehr-als-Leben«. Bei der Kategorie des Mehr-Lebens handelt es sich um eine »immanente Transzendenz«, die sowohl den Charakter der Überschreitung als auch den Cha-

¹ Ähnlich wie später Helmuth Plessner definiert Simmel die »Grenze« als die Bedingung individuellen Lebens, weil erst die Grenze dem »Leben« individuelle Form gibt, weshalb Simmel auch vom »Grenzcharakter unserer Existenz« sprechen kann (ebd.: 15).

rakter der Vereinnahmung beinhaltet, das heißt, dass das Leben »in jedem Augenblick etwas in sich hineinzieht, um es in (sein, R.S.) Leben zu verwandeln« (ebd.: 20). Die Kategorie des »Mehr-als-Lebens« ist ein emergenter Vorgang, der das »Transzendieren in die Ebene der Sachgehalte, des logisch autonomen, nicht mehr vitalen Sinnes« beschreibt – der eigengesetzliche Bereich der hier auftaucht heißt auch objektive Kultur. Hier erzeugt Leben etwas, »was eigenbedeutsam und eigengesetzlich ist« (ebd.: 25), und sich damit konsequenterweise nicht mehr aus den Prinzipien des Lebens selbst erklären lassen würde (wenn das streng genommen so wäre). Simmel kondensierte diesen Emergenzvorgang des Lebens im Begriff der »Selbstentfremdung des Lebens«, der ihm den Ruf des Kulturkritikers einbrachte. Das Paradox aber ist, dass das Leben als ein transzendierender Prozess gedacht wird, der selbst den Emergenzvorgang logisch einschließt: es handelt sich um den paradoxalen Prozess einer immanenten Transzendenz oder einer »Transzendenz des Lebens«, mit dem das Leben als »Mehr-Leben« auch als seine eigene Selbsttranszendenz, seine Selbstentfremdung, verstanden werden muss: »(...) die Absolutheit dieses Anderen, dieses Mehr, das es schafft oder in das es sich hineinlebt, ist gerade die Formel und Bedingung des Lebens, das gelebt wird, es ist von vornherein gar nichts anderes als das Über-sich-Hinausgreifen«. Der Charakter des Mehr-als-Leben und seine Erzeugung »transvitale(r) Sonderexistenzen« (ebd.: 26) deutet daraufhin, dass sich das Leben in seinen Objektivierungen als eben eigengesetzlich, und damit emergent erweist. Innerhalb dieses Prozesses entsteht aus dem Verhältnis »Produzent« – »Produkt« eine dritte unabhängige Relation – die »objektive Kultur« – die selbst nicht mehr vollständig aus den ersten zwei Gliedern zu erklären ist.

An der Simmelschen Soziologie lässt sich die Entstehung emergenter Ordnungen aus dem Begriff des Lebens erschließen. Obwohl emergente Ordnungen entstehen, können diese nicht als außer-vital verstanden werden, da das Phänomen der Emergenz selbst *der* Kern lebensphilosophischen Denkens ist. Da sich das Leben also einerseits als emergentes Phänomen beschreiben lässt, jedoch auf der anderen Seite selbst emergente Phänomene wie Kultur und soziale Systeme erzeugt, stellt sich die Frage nach Graden oder Arten von Emergenz. In der Forschung spricht man zum Beispiel von »starker« und »schwacher« Emergenz. Vielleicht könnte man auch von emergierender Emergenz statt von reiner Emergenz sprechen, so wie Simmel von Vergesellschaftung statt von Gesellschaft gesprochen hat.

Mit der Entdeckung des Sozialen als einer emergenten Sphäre unterläuft die Soziologie klassisch philosophische und anthropologische Prämissen, in dem sie sich nun auf eine andere Ebene bezieht. Sie bezieht sich nicht mehr auf ein Cogito, ein transzendentes Subjekt oder psychische Instanzen, sondern auf eine eigengesetzliche Sphäre des Sozialen. Doch was ist dieses Soziale genau, auf welche Ebene bezieht es sich, welche Elemente schließt es ein, wer ist der Socius, von dem sich die Soziologie den Namen borgt? Da jede soziologische Theorie die Frage danach

beantworten können muss was sie als ihren Gegenstand versteht, wird, wie wir sehen werden, für sie hier eine Ontologie notwendig.

Die Erörterung der ontologischen Frage wird über die bisher nur historische Darstellung der Genese der Soziologie aus der Lebensphilosophie hinaus gehen, und auf den Entwurf einer Lebenssoziologie abzielen.²

Lebenssoziologie

Eine Frage der Ontologie

Die Frage nach der Bezugsebene (also was ist die Ebene des Sozialen, wer ist der Socius, was ist das Kulturelle, etc.) zwingt jede Sozial- und Kulturtheorie letztlich dazu eine präzise formulierte Ontologie zu entwickeln. Man wird für die Sozial- und Kulturwissenschaften vielleicht seine Zweifel gegenüber einer philosophischen Methode im Allgemeinen und gegenüber einer Ontologie im Speziellen anmelden. Dabei handelt es sich jedoch um eine unnötige, ja riskante Zurückhaltung. Jede Theorie hat notwendig eine Ontologie – im schlimmsten Fall ist sie undurchschaut oder falsch oder sogar beides. Ob man eine Ontologie explizit entwickelt oder nicht, spielt keine Rolle, sie wird ihre konzeptionelle Kraft auch als implizite entfalten. Ontologie ist keine jenseitige Sache, kein Unter- oder Überbau von Kultur, Sozialem und Sprache, nicht irgendeine Art Gründungsmythos von dem man die Kultur- und Sozialtheorien wissenschaftspolitisch sauber zu halten hätte. Vielmehr bedarf es einer ontologischen Untersuchung, wenn es um die Klärung der Ebene geht, auf die sich die Wissenschaft in ihren abstraktesten Begriffen bezieht, die Ebene denen sie ihre Beobachtungsgegenstände entnimmt und mit anderen Elementen in Beziehung setzt. Von der Ontologie, also vom Begriff des Seins hängt nicht nur ab, was man unter Individuum, Subjekt, Objekt, Mensch, Akteur, System, Netzwerk und Struktur (also unter dem Gegenstand der Soziologie – dem Socius) zu verstehen hat, sondern auch die Arten von Beziehungen die diese miteinander eingehen. Wenn man die Soziologie als die Wissenschaft vom/des Socius versteht, dann muss man nicht nur klären, wie die verschiedenen Socii sich vergemeinschaften bzw. vergesellschaften, wie sie eine Ordnung bzw. ein gemeinsames System bilden, sondern auch was unter Socius verstanden werden soll. Die Bezugnahme auf das Soziale und Kulturelle setzt voraus, dass alle Welt immer schon weiß, was unter dem Sozialen und Kulturellen zu verstehen sei, und welche Socii Beziehungen miteinander eingehen.

2 Zu vorbereitenden und weiterführenden Gedanken siehe Seyfert: (2007a, 2007b).

Die Bandbreite dessen, was in der gegenwärtigen Soziologie unter dem Begriff des *Socius* verstanden wird, reicht von rational handelnden Individuen, Aktanten, über kollektive Entitäten bis hin zu Strukturen, Netzwerken und Systemen. Hinter jedem dieser Begriffe steckt eine bestimmte Ontologie und es ist entscheidend, ob die jeweilige soziologische Theorie bzw. Kulturtheorie diese auch durchschaut.

Das hat auch theoriekonzeptionelle Auswirkungen auf den Begriff der Emergenz bzw. der Eigengesetzlichkeit, denn es stellt sich auch hier die Frage, worauf sich die Emergenz bezieht, aus welchen Elementen eigengesetzliche Sphären emergieren, von welcher Dauer diese sind und wie sich ihre konkrete Eigengesetzlichkeit definiert. Beispiele für solche emergierenden Sphären in den vielfältigen soziologischen Theorien sind: das Auftauchen des Sozialen in triadischen intersubjektivitätsverhältnissen (Simmel), autopoietische soziale Systeme (Luhmann), eigengesetzliche operierende Institution (Gehlen), oder etwa ereignishaft auftauchende Kollektivzusammenhänge, wie sie Elias Canetti beschrieben hat:

»Eine ebenso rätselhafte wie universale Erscheinung ist die Masse, die plötzlich da ist, wo vorher nichts war. Einige wenige Leute mögen beisammen gestanden haben, fünf oder zehn oder zwölf, nicht mehr. Nichts ist angekündigt, nichts erwartet worden. Plötzlich ist alles schwarz von Menschen. Von allen Seiten strömen sie zu, es ist, als hätten Straßen nur eine Richtung. Viele wissen nicht, was geschehen ist, sie haben auf Fragen nichts zu sagen; doch haben sie es eilig, dort zu sein, wo die meisten sind. Es ist eine Entschlossenheit in ihrer Bewegung, die sich vom Ausdruck gewöhnlicher Neugier sehr wohl unterscheidet. Die Bewegung der einen, meint man, teilt sich den anderen mit, aber das allein ist es nicht: sie haben ein Ziel. Es ist das schwärzeste – der Ort, wo die meisten Menschen beisammen sind« (Canetti 2001: 14).

Die vitalistische Ontologie der Lebenssoziologie

Indem die Lebenssoziologie die emergierenden Formen auf eine vitalistische Ontologie bezieht, wird sie die Soziologie auf lebensphilosophische Füße stellen und dadurch dem grundlegenden Anspruch der Lebensphilosophie gerecht, präzise zu sein. »Präzise« heißt, wie Henri Bergson gesagt hat, »nichts beiseite zu lassen« (Bergson 1985: 31).

Die Ontologie von Deleuze stellt eine moderne Ontologie dar, die mit traditionellen metaphysischen Konstruktionen von Totalität und Vereinheitlichung gar nichts gemein hat. Deleuze lehnt jede Herleitung des Seins aus einer Transzendenz und jede Ursprungsmetaphysik ab – in seiner Philosophie gibt es keinen Anfang und ebenso gibt es keinen transzendenten Urgrund des Seins. Es gibt auch keine höhere Referenz (und also auch keine Hierarchien) auf das sich alles individuelle Seiende beziehen würde. Das Sein entfaltet bei Deleuze auch kein bevorzugtes Verhältnis zum menschlichen Dasein, das dadurch zum »Hirt des Seins« würde. Alles

Seiende steht dem Sein gleich nah: »keines von ihnen partizipiert mehr oder weniger am Sein oder erhält es durch Analogie zugesprochen« (Deleuze 1992b: 61.) Die vitalistische Ontologie von Deleuze ist im ausgezeichneten Sinne Immanenztheorie – das Sein ist das All-Eine, reine Immanenz, denn es gibt über die Immanenz hinaus oder jenseits von ihr keine Dimensionen. Die Immanenz ist unendlich offen und vielschichtig oder auch blättrig, wie Deleuze sagt (daher auch der Name *Tausend Plateaus*, für ein Buch, das er gemeinsam mit Guattari schrieb). Die Deleuzesche Philosophie versteht das Sein als einen Prozess, ein Werden, als eine »differenzierende Differenz«, die als Immanenzebene ein Feld *unpersönlicher Individuationen* und *präindividueller Singularitäten* darstellt – ein »transzendentes Feld« für Individuation und Subjektivierung, voll von »Individuationsfeldern«, »passiven Ichs«, »larvenhaften Subjekten«, und »raum-zeitlichen Dynamiken«. Mit Friedrich Nietzsche versteht Deleuze das sich differenzierende Sein als den »Willen zur Macht«. Der Wille zur Macht ist nicht der hobbesianische Wille zur Macht, der auf den bloßen Besitz von Macht abzielt. Vielmehr ist der Wille zur Macht selektive Kraft im Leben, das Sein als Differenzierungsprozess: »Der *Wille zur Macht* ist das differentielle Verhältnis der Kräfte, das heißt, das Erzeugungselement der Quantitäts-Differenz zwischen zwei oder mehreren in Beziehung stehenden Kräften« (Deleuze 1985: 59). Das Sein als Differenz konzipiert, ist Erzeugungselement und damit eine *selektive Kraft*. Der Wille zur Macht im Sein wird verstanden als differentielles Kräfteverhältnis zwischen den Singularitäten, das Konsolidierungen zur Folge hat.³ Hier muss man sich nun vergegenwärtigen, dass solche Konsolidierungen weder vorgängig von einer Einheit noch von einer genetischen Verwandtschaft vorherbestimmt sind. Vielmehr handelt es sich um bewegliche und unvorherbestimmte Zusammensetzungen varianter Elemente. Und wenn es eine Transzendentalität gibt, die die Konsolidierungen bestimmt, dann sind es nur die Singularitäten selbst, das transzendente Feld, aus denen sich mehr oder weniger konsolidierte Gefüge bilden. Eine Ontologie, wie die von Deleuze, lenkt den Blick entscheidend von vorgängigen hierarchischen Seins-ebenen und Ordnungsgefügen auf den Prozess der Konsolidierung und Selektion, im Sinne einer Handlung – eines *Aktiv-Werdens*.

So lässt sich also der Gegenstand der Soziologie, der Socius, als (dynamisches) »aktives Gefüge« bestimmen.

3 Der Begriff der Konsolidierung soll im Gegensatz zur Konsistenzbildung das Flexible und Flüchtige betonen, die nur nebelhafte Formbildung von »unscharfen Mengen« (Deleuze/Guattari 2002: 449) beschreiben.

Der handlungstheoretische Charakter der Lebenssoziologie

Die selektive Kraft definiert die Macht eine Unterscheidung vorzunehmen, einen Effekt zu produzieren, oder eine Handlung auszulösen. Dann hätte man es mit einer Art reformulierter Handlungstheorie zu tun, weil sich der theoretische Blick innerhalb des Seins auf eigengesetzliche Handlungsgefüge richtet (im Gegensatz zu statischen Ordnungsgefügen).

Ein Gefüge setzt sich aus Elementen der Immanenz zusammen. Die Immanenz ist vielschichtig und blättrig, hatten Deleuze und Guattari gesagt, und traditionell werden drei Schichten unterschieden: die anorganische, die organische, und die anthropologische. Im Gegensatz zum klassischen Vitalismus jedoch bezieht sich ein lebendiges Gefüge nicht ausschließlich auf die organische Schicht und im Gegensatz zur klassischen Handlungstheorie erklärt sich die Handlung nicht allein von Seiten des Menschen, sondern aus einem Gefüge natürlicher, artifizeller und anthropologischer Partialelemente:

»Die organischen Schichten schöpfen das Leben (...) nicht voll aus (...) Das Leben ist um so intensiver und kraftvoller, je anorganischer es ist. Und es gibt beim Menschen auch noch nicht-menschliche Arten des Werdens, die die anthropomorphen Schichten von allen Seiten überschwemmen« (ebd.: 697).

Die Handlung entstammt einem Gefüge, das aus der Verteilung verschiedener Elemente emergiert, die wiederum den Grad an Aktivität bzw. die Intensität der Handlung bestimmt. Ganz offensichtlich kann also die Frage der Eigengesetzlichkeit nicht, wie im klassischen Vitalismus, auf das Organische allein bezogen werden. Sie bezieht sich vielmehr auf konsolidierte lebendige Gefüge selbst, die sich innerhalb der Schichten als emergente und mit eigenen Gesetzen ausgestattet, bilden. So haben Gefüge (1.) eigene *semiotische Systeme* (eine Art sich auszudrücken), die sich nicht so sehr durch binäre Codes als dadurch definieren, welche Frequenzen sie belegen, welche Rhythmen und Themen sie kreieren. Sie haben (2.) eine spezifische Art der Aneignung und Ausstattung von Raum (Territorialität) durch die eigene Milieus entstehen. Sie haben (3.) eigene Arten von Bewegungen diese Milieus mit anderen Gefügen zu verbinden, oder sie zu verlassen (Deterritorialisierung/Reterritorialisierungen). Und sie haben (4.) eigene *pragmatische Systeme*.

Wunsch, Expression und Affekt

Eine Lebenssoziologie wird also zu allererst den Socius, also den Gegenstand der Soziologie, als *aktives* und schöpferisches Gefüge definieren. Es wird durch eine selektive und produktive Kraft beschrieben und ist als Gefüge immer ein handeln-

des – es ist Akteur. Die Gefüge sind von Fall zu Fall verschieden und ihre selektiven Kräfte hängen von der Zusammensetzung ihrer Elementen und den Bewegungen von denen sie durchlaufen werden ab – das heißt, sie emergieren aus ihnen. Das wäre der Vorschlag: die Handlung nicht auf eine irgendwie immer schon vorgegebene (meist menschliche) Einheit zu beziehen, sondern auf ein emergierendes Gefüge, das von Fall zu Fall zu bestimmen ist, weil ein jedes eine eigene Gesetzlichkeit entwickelt. Das Konzept der aktiven Gefüge transformiert dazu die Idee der Psychoanalyse, den Wunsch aus der libidinösen Struktur eines menschlichen Individuums zu erschließen. Wenn Individuation ein sekundärer Prozess ist, dann kann das Individuum nicht der genuine Ort des Wunsches selber sein: »Wir erklären, dass das gesellschaftliche Feld unmittelbar vom Wunsch durchlaufen wird, dass es dessen historisch bestimmtes Produkt ist und dass die Libido zur Besetzung der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse keiner Vermittlung noch Sublimation, keiner physischen Operation noch Transformation bedarf. *Es gibt nur den Wunsch und das Gesellschaftliche, nichts sonst*« (Deleuze/Guattari 1979: 39). Der Wunsch steckt, wie Deleuze und Guattari sagen, nicht im Subjekt, sondern im gesellschaftlichen/maschinellen Gefüge, und er ist kein Anzeichen von Mangel, wie Freud sagt, sondern reine Produktion – eine selektive Kraft und also Handlung.

Und diese Handlungen sind lebensphilosophisch auch immer Expression/Ausdruck, durch die das Gefüge nicht nur über sich selbst hinausgeht, sondern durch die es selbst anders wird (wie der Name »ausdrücken« ja schon andeutet). Jede Handlung ist also Differenz. Handlungen werden immer von der selektiven Kraft der Gefüge ausgelöst, und beide sind zahlreich: ein menschlicher Akteur kann Auslöser selektiver Kräfte (und also Handelnder) sein, genauso wie Kollektivakteure. Aber prinzipiell sind Gefüge, denen die Handlungen entspringen, mit Bruno Latour gesprochen, immer ein Zusammenspiel aus menschlichen und nichtmenschlichen Aktanten, oder aus naturalen, artifiziellen und anthropologischen Partialelementen. Man muss sich die Vielzahl von Aktanten bewusst machen, die selbst im Alltagsleben einen Großteil der Handlungen ausmachen oder selbst als solche definiert werden müssen: ganz offensichtliche Aktante wie Verkehrsstaus und Stromausfälle, aber auch die subtileren, wie Architekturstile, musikalische Rhythmen und Bildbewegungen, und selbst ein Symbol kann für Manche als Schicksals- oder göttliche Macht eine selektive Kraft entfalten (z.B. das *karma*). Für eine Lebenssoziologie gehen diese Kräfte ganz eindeutig von Symbol, Stil, Rhythmus und Bewegung selber aus und es gibt Rhythmen, Frequenzen und Bewegungen, mit denen der Mensch zusammen ein Gefüge bildet, aus denen eine Handlung hervorgeht. Oder genauer das Gefüge bildet Empfindungsblöcke, die aus Perzepten und Affekten bestehen – und diese sind unabhängig vom Menschen, sie sind

»Wesen, die durch sich selbst gehen und über alles Erleben hinausreichen. Sie sind so könnte man sagen, in der Abwesenheit des Menschen, weil der Mensch (...) selbst eine Zusammensetzung ein Komplex aus Perzepten und Affekten ist« (Deleuze/Guattari 1991: 192)

Für aktive Gefüge kann man keine universalen Definitionen geben, weil die Art der selektiven Kraft die innerhalb eines Milieus von Bewegungen und Materialien entsteht, die Affekte und Perzepte und damit auch die Handlung, in jedem Fall singulär ist. Immer muss man nach den spezifischen Elementen, nach den Bewegungen und den Empfindungsblöcken fragen, aus denen das konkrete Gefüge emergiert. Man darf dabei nichts beiseite lassen. Man darf zum Beispiel nicht glauben, dass eine Handlung nur aus dem Gefüge Mensch-Werkzeug zu erklären sei. Jede Handlung entstammt einem emergenten Gefüge, das sich innerhalb eines Milieus von bestimmten materialen Elementen bildet und darüber hinaus in seiner Bewegung die verschiedensten Empfindungsblöcke von Affekten und Perzepten durchkreuzt und an ihnen teilhat. Da sind die materialen Milieus, die sich zum Beispiel aus Stein, Metallen, Plasten, Textilien, Mineralien, Ölen, etc. zusammensetzen können, die Bilder und Wörter, und die Vielzahl anthropologischer Gefüge, wie zum Beispiel gut oder schlecht trainierte Sehsystems, ein koffein- bzw. alkoholgesättigtes motorisches System etc. Darüber hinaus spielt auch der jeweilige Stil eine Rolle, sind die elektrischen Ströme, elektromagnetischen Wellen wichtig, die nun nicht nur eine Eigenbewegung Gefüges zur Folge haben, sondern einen eigenen Rhythmus erzeugen, der wiederum auf seine Umgebung einwirkt. Das Gefüge emergiert aus einem Milieu von Gerüchen, Geräuschen, Vibrationen, Melodien und Bildern. Wenn man die Handlung einfach auf einen menschlichen Akteur bezieht, wird sie, als dieser singuläre Akt nicht aufgeklärt, und man redet dann vielleicht von Psychologie, nicht aber vom Leben. Nur, wenn man sie auf die spezifische Zusammensetzung der Elemente innerhalb dieses Milieus bezieht, und die Bewegungen, die im inneren dieses Milieus einen bestimmten Rhythmus bilden – der Rhythmus aus sich überkreuzenden und überschneidenden elektrischen, akustischen, visuellen, olfaktorischen und gustatorischen Bewegungen; wenn man sie darüber hinaus in Beziehung setzt zu einem Außen – den Milieus, die durchquert werden – und zu den Bewegungen, die auf das Gefüge einwirken, erst dann wird man das Phänomen sozial präzise bestimmen können.

Um welches soziale Phänomen es sich auch immer handeln mag, der Anspruch der Lebenssoziologie besteht darin, präzise zu sein, das heißt, nichts beiseite zu lassen. Auch in diesem Anspruch zeigt sich das Erbe der Lebensphilosophie.

Literatur

- Balke, Friedrich (2001), »Eine andere Erneuerung der Ontologie. Gilles Deleuzes Ethik des Seins«, in: Abel, Günter (Hg.), *Französische Nachkriegsphilosophie. Autoren und Positionen*, Berlin, S. 251–279.
- Bennett, Jane (2005), »The Agency of Assemblages«, *Public Culture*, Jg. 17, H. 3, S. 445–466.
- Bergson, Henri (1927), *Schöpferische Entwicklung*, Zürich.
- Bergson, Henri (1985), *Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge*, Frankfurt a.M.
- Canetti, Elias (2001), *Masse und Macht*, Frankfurt a.M.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1979), *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, Frankfurt a.M.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (2002), *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*, Berlin.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (2000), *Was ist Philosophie?*, Frankfurt a.M.
- Deleuze, Gilles (1985), *Nietzsche und die Philosophie*, Frankfurt a.M.
- Deleuze Gilles (1992b), *Differenz und Wiederholung*, München.
- Deleuze, Gilles (2001), *Henri Bergson zur Einführung*, Hamburg.
- Driesch, Hans (1922), *Geschichte des Vitalismus*, Leipzig.
- Foucault, Michel (1983), *Sexualität und Wahrheit. Der Wille zum Wissen*, Bd.1, Frankfurt a.M.
- Lash, Scott (2005), »Lebenssoziologie. Georg Simmel in the Information Age«, *Theory, Culture & Society* 2005, Jg. 22, H. 3, S. 1–23.
- Latour, Bruno (1996), »On Actor-Network Theory. A Few Clarifications«, *Soziale Welt*, Jg. 47, S. 369–381.
- Latour, Bruno (1998), *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt a.M.
- Luhmann, Niklas (1984), *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a.M.
- Negri, Antonio/Hardt, Michael (2002), *Empire – die neue Weltordnung*, Frankfurt a.M. u.a.
- Nietzsche, Friedrich (1967–1988), *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, 15 Bd., hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München.
- Plessner, Helmuth (1975), *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin/New York (3).
- Scheler, Max (1955), »Versuch einer Philosophie des Lebens. Nietzsche – Dilthey – Bergson«, in: Scheler, Maria (Hg.), *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, Gesammelte Werke, Bd. 3, S. 311–339.
- Scheler, Max (2002), *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bonn.
- Seyfert, Robert (2007a), »Wissen des Lebens. Beiträge zur Wissenssoziologie«, *Sociologia Internationalis* (im Erscheinen).
- Seyfert, Robert (2007b), »Barbaren, Despoten, Zivilisierte, Klassen und Minderheiten«, in: Gebhard, Gunter/Heim, Tino/Rehberg, Karl-Siegbert (Hg.), »Realität« der Klassengesellschaft – »Klassengesellschaft« als Realität, Münster.
- Simmel, Georg (1918), *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, Leipzig/München.
- Simmel, Georg (1992) »Die qualitative Bestimmtheit der Gruppe«, in: ders., *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Frankfurt a.M.
- Solis, Dirk (2005), »Simmels emergenter Lebensbegriff«, in: Kozljanič, Robert Josef (Hg.), *I. Jahrbuch für Lebensphilosophie 2005*, München, S. 91–107.
- Spinoza, Benedictus de (1977), *Die Ethik*, Lateinisch und deutsch, Stuttgart.
- Stephan, Achim (1999), *Emergenz. Von der Unvorhersehbarkeit zur Selbstorganisation*, Dresden/München.